

Was ist PHYSIS?

Boeder, Heribert

Veröffentlicht in:
Abhandlungen der Braunschweigischen
Wissenschaftlichen Gesellschaft Band 32, 1981,
S.129-151



Verlag Erich Goltze KG, Göttingen

Was ist PHYSIS?

Von **Heribert Boeder**, Braunschweig

(eingegangen am 29.9.1981)

Den Anlaß zu dieser Frage hat weder die Natur-Wissenschaft noch das Natur-Erleben, vielmehr die Besinnung der Gegenwart gegeben – zuletzt Heideggers Ausführungen zum „Begriff“ der PHYSIS in der aristotelischen Physik, näher aber zu ihrem „Wesen“ wie es Heraklit und Hölderlin zur Sprache gebracht haben. Da scheint es: Wo die Natur als solche begriffen wird, geht es jeweils um eine Auslegung des „Seins des Seienden“; die Geschichte dieser Auslegungen ist aber die der Metaphysik. Und welchen Ort hätte die Besinnung auf das „Wesen“ der Natur?

Während Heidegger die Natur letztlich im Horizont der Sprache und schon deshalb auf befremdliche Weise erörtert, wird sie im Denken der Gegenwart zunächst zusammen mit der Geschichte menschlicher Produktion thematisch (Marx), sodann zusammen mit deren Welt; eben hier hat die äußerliche und so auch geläufige Vorstellung von der Natur ihren Ort: zuerst als die Welt vor-moralischer Schätzungen und Zielsetzungen des selber „natürlichen“ Menschen (Nietzsche); sodann als die ihrer Realität nach unaufhebbar vorgegebene, wiewohl „ausschaltbare“, Grundlage der objektiven Welt des sinngebenden Bewußtseins (Husserl); schließlich als die durch quantifizierende Erkenntnis verwandelte Welt des Erlebens von Qualitäten, wie sie allein durch das Begriffssystem der Naturwissenschaften bezeichnet wird (Schlick).

Bei alledem ist bemerkenswert, daß die Totalitäten Geschichte, Welt und Sprache, welche die eigentümliche Sache der nach-metaphysischen Vernunft sind, sich offenbar nicht ohne Rücksicht auf eine „Natur“ bestimmen lassen. Diese scheinbare Selbstverständlichkeit ist der eigentliche Anlaß der hier gestellten Frage. Der Name PHYSIS soll anzeigen, daß sie zunächst in der ersten Epoche der Philosophie Auskunft sucht. Dies bietet Gelegenheit, deren Bewegung für die Vernunft weiter ins Reine zu bringen und zwar in Rücksicht auf jene „Schemata“, die sich bereits mit der „Topologie der Metaphysik“ (Freiburg 1980) abzeichneten. Das griechische Verständnis von „Schema“ – zumal hinsichtlich der harmonischen und letztlich rationalen Bewegung – läßt den Schimpf des „Schematisierens“ vergessen.

I.

Was in der besagten Epoche PHYSIS ist, findet seine abschließende Erläuterung durch die aristotelische „Physik“. Sie ist eine der „theoretischen“ Wissenschaften und also ihre Sache nur dazu da, betrachtet zu werden. Als solche ist die Physik der mathe-

matischen und der theologischen Wissenschaft benachbart und näher als Zweite Philosophie der Theologik als der Ersten nachgeordnet. Den Grund dafür zeigt die Ausführung der Physik selbst. Sie führt nämlich im Verfolg der Momente dessen, was von sich her in Bewegung ist, unumgänglich auf ein bewegendes Unbewegtes, das als solches nicht selber „natürlich“ sein kann. Schon daraus wird ersichtlich, daß die mit Aristoteles begriffene „Natur“ anderen Wesens sein muß als die eingangs vorgestellte. Aber ist denn die Natur nicht immer dieselbe? Wird sie nicht nur immer wieder anders interpretiert und je nach der vorherrschenden Interpretation erforscht? Aber ist denn die Natur in der Weise da wie etwa Bäume und Berge, die man von ihr her für etwas „Natürliches“ nimmt? Welche Antwort gibt das Wissen der ersten Epoche der Metaphysik? Lassen wir uns von Aristoteles in es einweisen.

Er sagt: „Die erste und maßgeblicherweise verstandene PHYSIS ist das Wesen derjenigen, welche den Ursprung eines Übergangs in ihnen selbst haben“ (Met. IV 4. 1015 a 13) – eines Übergangs, der den Kategorien gemäß nach Entstehung, Veränderung, Wachstum und Bewegung zu unterscheiden ist. So entschieden ist PHYSIS als Wesen zu denken, daß Aristoteles im selben Zusammenhang bemerkt: übertragenermaßen wird jegliches Wesen als PHYSIS verstanden. Demnach wäre die Frage nach dem, was PHYSIS ist, eigentlich eine solche nach dem Wesen – ihrer Form als „Wesensfrage“ zuvor. Was immer die Rede von „Wesen“ sagen mag, jedenfalls hat sie unterscheidende Bedeutung. Was uns, da wir im Vorbeifahren eine Birke bemerken, zu Gesicht kommt, ist nicht einerlei mit dem „Wesen“. Der Unterschied, den es macht, sei hier von der PHYSIS her verdeutlicht. Wie wird sie überhaupt zum Thema?

Aristoteles nennt seine frühen Vorgänger schlechthin PHYSIKOI oder auch PHYSIOLOGOI. Nicht als ob sie bereits die „physische Wissenschaft“ erbracht hätten; aber ihre Sache war offenbar vornehmlich die PHYSIS. Eben daran klammert sich die immer noch nachgeredete Behauptung, die Philosophie sei anfänglich eine solche der Natur gewesen. Welcher denn? Etwa des so bezeichneten Ganzen? Von diesem der Welt verwandten Ganzen ist aber weder in der angeführten Bestimmung noch in der aristotelischen „Physik“ die Rede. Aber war die Sache der PHYSIOLOGOI nicht dennoch die PHYSIS als „das Ganze des Seienden“ oder gar als „das Seiende im Ganzen“? Hat nicht auch Platon eben daran gedacht, wenn er hinsichtlich der frühen Philosophie – wie andere vor ihm – von einer PERI PHYSEOOS HISTORIA spricht? Halten wir uns an die wenn auch spärlichen Zeugnisse dessen, was von ihr überliefert ist und dabei zunächst an die Historie im geläufigen Sinne.

Ihr „Vater“, nämlich Herodot, geht zum Beispiel auf die PHYSIS des Krokodils, des Nils und Ägyptens ein; dies im Zuge einer APODEXIS, des Herzeigens seiner HISTORIA und also dessen, was er bis in seine Ursachen hinein kennengelernt hat. Die PHYSIS von diesem und jenem und dabei jeweils Einzelnem liegt nicht auf der Hand, will vielmehr eigens gezeigt und demzuvor kennengelernt werden – womöglich durch eigene Beobachtung. In diesem Sinne spricht auch und schon der einzige Beleg aus vor-„historischer“ Zeit: Hermes hält Odysseus ein bestimmtes Kraut vor Augen und hebt an ihm die Merkmale ab, an denen es kenntlich ist. Um sie zeigen zu können,

muß aber das Einzelne voll ausgewachsen sein. Das Kraut wird gezeigt HOOS PEPHYKEN und eben dieser „perfektische Sinn“ spricht sich auch durch die Wortbildung von PHYSIS aus (Benveniste, Noms d'agent, Paris 1948, S. 78). Das „Wesen“ ist ebenso perfektisch wie das entsprechende „Wissen“ (EIDENAI).

Die betreffende „Historie“ beginnt aber nicht erst mit Herodot, sondern reicht über dessen Vorgänger Hekataios in den Beginn der Philosophie – mit Anaximander – zurück. Schon dort gehören PHYSIS und HISTORIÄ zusammen; „denn es ist nötig“, sagt Heraklit (B 35), „daß philosophische Männer sehr wohl vieler (Dinge) HISTORES sind“ und also wie er selber „jegliches auf (seine) PHYSIS hin auseinandernehmen“ (B 1). Dies läßt bereits an die aristotelische Rede von einem „Wesen“ denken.

Weshalb mußten die frühesten „Philosophen“ PHYSIOLOGOI sein? Dies läßt sich ihrem Erklären unmittelbar umso weniger ansehen als es sich zunächst auf Einzelnes bezieht und von einem Ganzen „der“ Natur keine Rede ist. Wohl aber gibt der Name „Philosoph“ weiteren Aufschluß. Er ist vermutlich älter als der Name „Philosophie“ und besagte wohl ursprünglich: Freund eines Weisen (so schon Nietzsche im Nachlaß, Werke VIII 1/179, 1); er dürfte im Kreis des Pythagoras aufgekommen sein. Heraklit wendet sich nicht nur gegen die ihm zugesprochene SOPHIA – sie war auf weitläufigste HISTORIÄ gegründet (B 129) –, sondern überhaupt gegen solche Schätzung eines Menschen (B 83) und gibt so jener Freundschaft die Wendung auf „das“ Weise im „Einen“, das Alles „steuert“ (B 41).

Die entsprechende „Philosophie“ steht in einer ausschließenden Beziehung zu jener Gestalt des Wissens, auf die hin Homer als „weiser denn alle Griechen“ galt (B 56). Eben diese Beziehung erschließt am verlässlichsten, was überhaupt Anlaß zur frühesten Philosophie gab, weshalb sie als „Philosophie“ erschien und inwieweit sie dadurch angemessen bezeichnet ist. Welches Wissen zeichnet Homer und seine Nachfolger – nämlich Hesiod und Solon – aus? Dies heißt fragen: Welchem Wissen ist die „philo-sophische“ Vernunft gewachsen? Mit welchem mißt sich das von ihr selber ausgebildete Wissen?

II.

Was in der „Topologie der Metaphysik“ als „Musisches Wissen“ erläutert wurde, kann hier, in Absicht auf die erste Gesamtbewegung der Vernunft, durch die rationes gesammelt werden, in denen allein sie offenbar ist. Wenn sie sich darin jeweils als ein Verhältnis aus Bestimmungsgrund, Sache und Denken bzw. Erkennen darstellt, so ist der erste terminus nicht als dritter neben den beiden anderen zu zählen; denn er steht für das Ganze. Indem es in ihm selbst diese beiden unterscheidet, erweist es sich als deren Bestimmungsgrund. Ihn hat die zur einfachen Beziehung von Denken, bzw. Erkennen und Sache abgedunkelte ratio stets gefürchtet wie der Teufel das Kreuzzeichen oder – wenn das Zeichen des Kreuzes nicht deutlich sein sollte – wie den Einschlag eines Blitzes, einer dem Tage des Verstandes fremden Gewalt, die unnützes Licht verbreitet. So pfeift er denn, wenn ihm „sinn“-dunkel wird, immer wieder die alte Weise von den Vorteilen der „Rationalität“, die er meint.

Wenn ein „Schema“ von rationes den Bestimmungsgrund nicht nur in erster, sondern auch in zweiter und dritter Position zeigt, tut dies seinem Rang keinen Abbruch, erweist ihn vielmehr auch in geschichtlicher Bedeutung als Grund. Seine Rationalität provoziert sogar die „Schemata“, in denen nicht er, sondern das Erkennen oder die Sache das Erste und Letzte ist; denn er hält – gegen den Schein eines Philosophierens im Sinne unbegrenzter Möglichkeiten, sich Gedanken zu machen – dazu an, die möglichen Stellungen des Gedankens vollständig auszugehen und zwar derart, daß eine feste Folge rationaler „Schemata“ sich ihrerseits zu einem Ganzen, nämlich dem der ersten Vernunft-Epoche, schließt.

Ist das Musische Wissen dem metaphysischen ebenbürtig zu denken, dann muß die Entwicklung seiner Rationalität mit dem einsetzen, was zwar nicht für uns, wohl aber in Wahrheit das Erste ist – also mit dem Bestimmungsgrund. In der für Homer bezeichnenden ratio ist er (a) die MOIRA eines jeden Einzelnen. Bezüglich seiner selbst ist sie der ihm zugemessene Teil von Leben und der bestimmt ihn als Sterblichen. Als Mensch aber und also in den menschlichen Verhältnissen ist jeder ein Was wie Mann oder Frau, Vater oder Tochter, Fürst oder Bürger, Herr oder Knecht, Einheimischer oder Fremder, Alter oder Junger. Jeder dieser Unterschiede ist für sich ein Teil, der abgrenzt und einschränkt, was wem gebührt. Eben dies ist in jeglichem Teil, der das Was eines Menschen bestimmt, beschlossen und auch bekannt.

Doch diese Bekanntheit hindert nicht, daß einer den anderen ungebührlich behandelt. Eben daraufhin muß der betreffende Teil zu (b) einer Sache werden, die es eigens zu „zeigen“ gilt und zwar in der Öffentlichkeit einer Rechts-Gemeinschaft. Von ihr getragen wird es zur Anweisung und Nötigung, den Übergriff gut zu machen, die Schuld zu begleichen (s. dazu die bahnbrechende Untersuchung von Havelock „The Greek concept of justice“, Cambridge Mass., 1978).

Der Widerwille aber gegen den Ausgleich entwickelt sich in seinen Folgen zu einem Geschehen, das schließlich in der Sache selbst (c) den Gedanken hervortreibt und zwar in der Bestimmtheit einer Erwägung und eines Beschlusses darüber, wer und was alles zur Vollendung des Ganges beitragen muß, in dem der Widerwille gebrochen wird und schließlich Recht geschieht. Die Einsicht des Zeus ist derart in der Sache, daß sie nicht nur den Willen der DIKAI annimmt, sondern auch die Gewalt ihrer MOIRA.

Der erste, also unmittelbar auftretende terminus der hesiodischen ratio übersetzt diese Einsicht (c) in diejenige der richtenden, „von Zeus aufgezogenen Könige“. Schon die Anfälligkeit ihres Urteils für „krumme“ Gedanken – bewogen von Geschenken – läßt erkennen: bei diesem Denken und Urteilen geht es nicht mehr um das, was einem nach dem besagten Was, etwa als Heerführer, zukommt, sondern was dem Einzelnen unter seinesgleichen an Besitz zugefallen ist.

Das „gerade“ und deshalb überzeugende Urteil hat (a) seinen Bestimmungsgrund an der Herrschaft des Zeus. Sie entsprang der Überwältigung eines ursprünglichen Widerwillens gegen die Teilung der Macht. Das Erbe des Zeus ist seinem Willen nach Erbteil und also beschränkt. So wird es auch (b) nach der Seite der Sache zum Bestim-

mungsgrund, diese als gerecht geteiltes Erbe zu nehmen und darüberhinaus nur die Früchte der eigenen Arbeit, als das ihr Gleiche, zu genießen.

Was einem verbindlich als ihm zustehend gewiesen worden ist, verweist aber dort, wo ererbter Boden rechtens enteignet und sein Bearbeiter rechtens versklavt wird. Da entzweit sich das zur Anweisung befugte Gemeinwesen über den Rechtswillen selbst. Die solonische Gesetzgebung löst den Schein jeweilig geschehenen Rechts in (b) einen zu ständiger Anwesenheit bestimmten KOSMOS des Gemeinwesens auf. Er besteht in Verfügungen, welche die Bürgerschaft nach ihren Pflichten aus dem Besitzstand einteilen und vorgehend den Rechtsweg in bürgerlichen Streitfällen festlegen.

Ein solcher KOSMOS kann aber nur dort zum Tragen kommen, wo im Gemeinwesen (c) die ihm gemäße Einsicht herrscht, nämlich ein Urteil, das überall den hybriden Drang zu Besitz und Genuß mäßigt. Es hat (a) seinen Bestimmungsgrund – näher als die Herrschaft des Zeus – an der Macht der DIKÄ selbst, die, auch wenn sie zeitweilig verborgen bleibt, nach geschehenem Unrecht die übertretene Grenze zeigt und das Begleichen eines jeden Übergriffs erzwingt.

Die Gewalt des Bestimmungsgrundes ist von der MOIRA über ZEUS an die DIKÄ gekommen, an diejenige, die nichts anderes will als ihr Name sagt und diesem Willen die Bedeutung strenger Allgemeinheit gibt, da sie alles sieht und weiß. Als solche bestimmt sie unmittelbar zur Einsicht in das „Maß, welches allein die Grenzen von allem hält“; da es nicht am Tage liegt, ist dieses Wesen überaus schwer zu gewahren (16 D) – näher zu Solons Wort: mit unserer Vernunft zu „vernehmen“. Über diese Mitte gewährt die DIKÄ die „ehrwürdigen Grundfesten“ (3, 14 D), auf denen der politische KOSMOS zu stiften ist.

III.

Jetzt ist erneut zu fragen: Weshalb und in welchem Sinne mußten die frühesten „Philosophen“ PHYSIOLOGOI sein? Die Antwort darauf kann nicht in „der“ Natur liegen – von ihr ist da überhaupt keine Rede –, aber auch nicht in der besonderen „Natur“ von Einzelem. Die Antwort ist nicht in der Sache, sondern im Gewahren der Sache zu suchen – zunächst ohne Rücksicht auf ihren Bestimmungsgrund und daher nicht im vernünftigen, sondern im nur erst verständigen Gewahren.

Die PHYSIS von etwas ist Sache eines Gewahrens, das sich als HISTORIÄ bestimmte. Schon der epischen Sprache ist zu entnehmen: HISTOOR ist einer durch seine Anwesenheit bei einem Vorgang oder einer Begebenheit; als deren Zeuge ist er ein Wissender, kennt er sich in dem betreffenden Falle aus.

Wie aber wird die entsprechende Kenntnisaufnahme zu einem eigens geübten Verfahren? Nicht angesichts der Sache, welche für das Musische Wissen das Rechtsgeschehen blieb, sondern einer Sache, die ohne menschliches Zutun erschienen ist: die Tiere, die Pflanzen, Land und Meer. Doch welche Unbekanntheit sollte da eine Kenntnisaufnahme anregen, die sogar auf alles derartige geht? Nur den Griechen fremde

Mythen von der Entstehung alles dessen. Sie bedurften einer Erklärung und fanden sie im Anhalt an dem, was vor Augen liegt. Die Thales zugeschriebene Erklärung, daß die Erde auf dem Wasser schwimme wie ein Stück Holz, veranschaulicht ein unanschauliches Ursprungsverhältnis – nicht als ob Holz und Erde einerlei wären, aber sie sind von verwandter PHYSIS; wächst doch das Holz auf dem Land.

Die also auftretende HISTORIA dient dem Verstehen eines unmittelbar unverständlichen, weil fremden Ursprungs-Mythos. Der „Philosophie“ einheimisch ist sie aber erst dort, wo sie sich nicht nur auf eine unmittelbar gegebene Sache bezieht, sondern über diese mit dem Bestimmungsgrund zusammengeschlossen ist, der eigens die Vernunft anspricht. In einer solchen ratio hatte sich bisher nur die „weltliche“ Vernunft des Musischen Wissens dargestellt. Nachdem sie die Auslegung ihres Bestimmungsgrundes vollendet hat, ist sie ihrer „weltlichen“ Bestimmung nach frei, zur „natürlichen“ Vernunft zu werden. Dies gemäß einem Bestimmungsgrunde, der nicht nur ein irgendwie anderer ist, sondern der andere zu demjenigen des Musischen Wissens und zwar seiner „rationalen“ Stellung nach. Dies zeigt sich schon daran, daß er in der ersten ratio der neuen Vernunftbewegung nicht an erster, sondern an letzter Stelle auftritt.

Was im anaximandrischen Gedanken unmittelbar auftritt, ist (c) das Erkennen selbst und zwar in der Bedeutung einer XYNESIS: es muß sich mit seiner Sache eigens zusammenbringen; denn sie liegt gerade als die Gesamtheit des Erscheinenden nicht vor Augen. Ohne die Unterscheidung der PHYSEIS des Erscheinenden von diesem selbst gibt es keinen Einblick in dessen Gesamtheit. Auch sie erscheint (b) gegenwärtig als KOSMOS, weil in dem Zustand vorübergehenden Ausgleichs einander widerstreitender PHYSEIS, nämlich Wasser und Feuer, wie sie die Erde umgeben. Eine PHYSIS ist Resultat ihrer GENESIS und von ihr her sind beide „Wesen“ je für sich maßlos. Der darin beschlossene Untergang eines jeden KOSMOS wie auch seine Wiederkehr geschehen selbst noch (a) nach einer festen Ordnung und zwar einer Zeitfolge – anschaulich am Jahreskreis, in den alles Wachstum eingebunden ist. Der alles Erscheinen „steuernde“ Bestimmungsgrund ist hier nicht etwas, das die gegeneinander maßlos Wirkenden immer wieder überkommt, um ihnen ihre Grenzen zu zeigen und ihren Ausgleich gegeneinander zu erzwingen; vielmehr ist er den Beteiligten selbst innerlich und zwar als die Notwendigkeit, mit der sie jedesmal ihren Widerstreit austragen und sich dabei vorübergehend zu ausgeglichenem Wirken einschränken – Teil und nicht das Ganze zu sein.

Nur scheinbar wird der anaximandrische Gedanke von Anaximenes fortgeführt. Mit diesem beginnt ein verständiges Erklären „natürlicher“ Verhältnisse, das für die Fortbestimmung von PHYSIS keinen Unterschied macht. Solche HISTORIA hat ihre reichhaltigste Darstellung am Corpus Hippocraticum.

Die Vernunft dagegen setzt ihr Werk mit der pythagoreischen ratio fort. Sie wird eröffnet durch (a) den Bestimmungsgrund im Sinne derjenigen Notwendigkeit, welche selber anschaulich ist und zwar an der „unbegrenzten“ und regelmäßigen Bewegung dessen, was am Himmel erscheint. Eben diese Erscheinung bestimmt (c) das Erkennen dazu, sich als „seeliches“ zu verstehen – einer Seele, die durch ihr Bewegen

Erscheinendes von verschiedener PHYSIS in Einem Körper, etwas „Begrenztem“, vorübergehend zusammenhält und eigentlich dort zuhause ist, wo sie Körper von einheitlicher PHYSIS bewegt, nämlich himmlische. Dieses Selbstverständnis erbringt dem Erkennen seine (b) wahre Sache: nicht mehr der erscheinende KOSMOS gegensätzlicher PHYSEIS, sondern die in ihm wie eine Seele wirksame HARMONIA einer Mannigfalt von PHYSEIS; sie ist nicht weniger bestimmt als das Verhältnis des Gegensatzes, weil ein System harmonischer Punkte, darin von der Durchsichtigkeit mathematischer Proportionen; und diese können eigens versinnlicht werden, nämlich in Tonfolgen und plastischen oder architektonischen Gebilden. Aus solcher Sach-Kenntnis her soll der Bestimmungsgrund in politischen KOSMOI zum Tragen kommen.

Die ratio Heraklits nimmt durch ihren ersten terminus die Sache, welche zuletzt die HARMONIA war, auf (b) deren LOGOS zurück. Als das Verhältnis „Eines – Alles“ (B 50) ist es „widerspenstig“, weil das Eine ebenso von Allem verschieden wie mit ihm dasselbe ist und dies in derselben Hinsicht. Deshalb kann der LOGOS, anders als die HARMONIA, nicht erscheinen. Was als nicht gemachter (B 30), also vorpolitischer KOSMOS erscheint, ist zuerst die Proportion von Feuer, Meer und Land. Wenn deren je eigene PHYSIS nicht offensichtlich ist, vielmehr wie jede andere dazu „neigt, sich zu verbergen“ (B 123), so deshalb, weil keine außerhalb jenes LOGOS einsehbar ist. Was das Eine in ihm anlangt, so läßt es sich zwar als Feuer auf seine PHYSIS hin auslegen, nicht jedoch als von Allem Verschiedenes und sogar Abgesondertes. Nach dieser Seite ist das Eine (a) der Bestimmungsgrund – näher: die Notwendigkeit, welche den Übergang „steuert“ (B 41), der nicht mehr Untergang und Aufgang ist, auch nicht Bewegung, sondern Veränderung des Einen innerhalb des LOGOS, in dem es immer zugleich sein Anderes ist. Dieses Eine nennt Heraklit SOPHON (B 32). Es schließt die Sache, welche der LOGOS ist, mit (c) dem Erkennen zusammen und daher ist dieses ein HOMOLOGEIN. So bestimmt muß es in ihm selbst das Anderes-sein des Einen austragen, sich in ihm selbst unterscheiden – zwar HISTORIA üben, aber „mit Vernunft“, d.h. in Übereinkunft mit dem Allem Gemeinsamen, dem Einen, ihm gerade zugunsten des politischen KOSMOS auch noch in seine Abgeschiedenheit folgend (B 114); sonst bringt es das Erkennen nur zu „Vielkennerei“ und bleibt trotz aller Verständigkeit un-logisch. Verstand ist jedem mit seiner Seele gegeben, die als Verhältnis trockener und feuchter PHYSEIS „natürlich“ ist. Zu Vernunft kommt sie aber nicht, ohne sich in den Widerspruch im Verhalten des Einen zu schicken. Dies zu tun, ist nicht „natürlich“.

Mit dieser ersten Selbstuntersuchung und so auch Selbstbestimmung des Erkennens zum vernünftigen als solchen ist das andere Gefüge von rationes zu demjenigen des Musischen Wissens vollendet. Der sachgerechte Name für diese erste Erscheinung von „Philosophie“ lautet: Kosmologie und nicht etwa „Naturphilosophie“. Sie ist Erkenntnis eines KOSMOS aus bis zur Gegensätzlichkeit verschiedenen PHYSEIS und dies in Absicht auf die von Menschen zu erbringenden politischen KOSMOI.

IV.

Der parmenideische Gedanke ist gegen das Resultat der kosmologischen Vernunft, nämlich die heraklitische Unterscheidung des Erkennens selbst, frei. Wenn er den Unterschied und sogar Gegensatz der Kenntnis als Einsicht und als Ansichten verdeutlicht, so doch nicht im ersten terminus seiner ratio. Die ausschließende Beziehung der Einsicht auf die Ansichten folgt vielmehr auf die Bestimmung der Sache der Einsicht als: das Seiende und dieses wiederum hat seinen Bestimmungsgrund an einer Macht, die bereits durch ihren Namen an Eröffnung und Abschluß der rationes des Musischen Wissens erinnert: die DIKÄ der MOIRA. Die also einsetzende Bewegung der metaphysischen Vernunft wird erkennen lassen, daß und wie sie die Weisheit des Musischen Wissens concipiert.

Die parmenideische Einsicht schließt mit den „Ansichten der Sterblichen“ – sie weiß sehr wohl zu erklären, wie deren Sache das Ansehen erlangen mußte zu sein (B 1, 31) – auch die HISTORIÄ der PHYSEIS des Erscheinenden von sich aus. Schon daraus erhellt, daß die parmenideische ratio anders als die des Beginns der Kosmologie nicht mit dem Erkennen einsetzen kann. Ist doch statt der PHYSEIS die Einsicht selbst oder das „Herz der Wahrheit“ Sterblichen derart verborgen, daß sie nicht einmal von sich aus zu ihr kommen können. Wenn nun schon das Wissen offenbart sein will, ist seine ratio frei, mit dem der Sache nach Ersten einzusetzen; und das ist deren (a) Bestimmungsgrund. Er wurde bereits genannt und es erübrigt sich hier, ihn zu erläutern, da er nur mittelbar und negativ auf die Ansichten zur PHYSIS von etwas bezogen ist. Wenn er sich unmittelbar auf (b) das Seiende bezieht, so ist dieses nicht nach einer Seite ein Anderes gegen ihn – geschweige denn etwas ihm Äußerliches –, sondern seine Darstellung für das Einsehen. Und dieses wiederum hat das Seiende nicht ihm irgendwie gegenüber, bringt sich nicht wie das kosmologische Erkennen mit ihm zusammen, „ist“ überhaupt nicht in der Weise der Kenntnisnahme, sondern (c) nur als schon Vollbrachtes, nämlich als Einsicht. Das Seiende, in dem Einsicht „ist“: genau das ist eigentlich „Wesen“ – keine PHYSIS, weil weder Gegen-Teil noch im Übergang; daher kein „Was“.

Aristoteles hat zu Beginn seiner „Physik“ darauf hingewiesen, daß der parmenideische Gedanke die Sache dieser Wissenschaft ausschließt. Es wird sich aber zeigen, daß sie nur von diesem Beginn her zur Sache einer Wissenschaft, insbesondere einer „theoretischen“ werden konnte.

Die Ausführung, welche Parmenides den Ansichten gibt, bestätigt die bisher beobachtete Zusammengehörigkeit von PHYSIS und HISTORIÄ: Längst Bekanntes wie etwa der „rundäugige Mond“ wird auf seine PHYSIS hin eigens in Augenschein genommen (B 10, 4) und da zeigt sich etwas an ihm, das mit seiner Bekanntheit nicht auch schon erkannt ist – daß er nämlich sein Licht von der Sonne hat (B 15). Eben daraufhin erweist sich seine PHYSIS nicht nur als die eines Einzelnen, sondern demzufolge, weil ihrer GENESIS nach, als die eines Besonderen, also durch seinen „Teil“ (AISA B 12, 2) auf den Teil eines anderen Bezogenen. Das betreffende Verhältnis ist ursprünglich (b) das des Gegensatzes: das Licht der Flamme ist nicht nur auf ein

anderes, sondern auf das Andere bezogen, welches Nacht ist (B 9) – der Einsicht nach allerdings nicht „ist“; in Wahrheit geht es nur darum, daß sich die Ansichten entgegengesetzter Namen bedienen müssen.

Für die von der Einsicht zu Ansichten herabgesetzte Kosmologie ist es nun bezeichnend, daß sie in Wahrheit keinen Bestimmungsgrund mehr kennt. Was die Entgegengesetzten zusammenhält, ist nicht mehr die Notwendigkeit im Untergang und Aufgang, in der Bewegung, in der Veränderung, sondern im Zunehmen oder Abnehmen – nicht, wie bei Anaximenes, an Dichte und bezogen auf die Unterschiede des einfach Erscheinenden, sondern an Masse und bezogen auf ein selbes Was. Bestimmend ist immer das, was überhand genommen und sein Anderes sich unterworfen hat. Hier herrscht schlechthin keine DIKÄ der „Teile“, sondern (a) einseitige Gewalt. Aphrodite ist der Schein des einenden Bestimmungsgrundes (B 12).

Weshalb sind die PHYSEIS des ursprünglichen Gegensatzes diejenigen von Licht und Nacht? Indem die kosmologischen rationes von der Einsicht um ihren Bestimmungsgrund gebracht sind, bleibt den Ansichten nur die Wechselbeziehung von Sache und (c) Erkennen. Während letzteres die Sache nach ihrer Erkenntnisdienlichkeit unterscheidet, läßt es sich selbst als körperlicher Vorgang im Sinne des zeitweiligen Überwiegens der lichten über die nächtigen Bestandteile des Körpers deuten. Die Vernunft nimmt hier nicht nur die Natürlichkeit der Seele, sondern die des lebendigen Körpers an: „die PHYSIS ihrer Glieder denkt für die Menschen“ (B 16, 3). Mit der kosmologischen HARMONIA ist auch die also bestimmte „Seele“ bedeutungslos geworden.

Der KOSMOS des Erscheinenden, den die Kosmologie aus den Verhältnissen seiner PHYSEIS erkannt hatte, ist der Einsicht nach nur ein „KOSMOS von Reden“ gewesen, in denen sich Ansichten aussprachen. So hat denn auch der politische KOSMOS daran keinen Halt mehr. Ohne den Bestimmungsgrund der kosmologischen rationes ist er selber grundlos. Aber ist er denn nicht dem Bestimmungsgrund der Einsicht anheimzugeben, die er über die Mitte des Seienden in sich einbezogen, für sich eingenommen hat?

V.

Im Bestimmen und Ausschließen der „Ansichten der Sterblichen“ von der Einsicht hat der parmenideische Gedanke sich selber den Widersacher erstellt, der seinerseits die dem Seienden – dem, was zu sein hat als die reine Darstellung der in reiner Überlegung erfaßten Notwendigkeit – innerliche Einsicht ausschließt. Dieses Ausschließen vervollständigt sich in einer doppelten Folge von anthropologischen Positionen, deren erste den Gehalt der von Parmenides vorgestellten Ansichten fortbestimmt, während deren andere sich des Verstandes annimmt, der sie ausbildet.

Was die erste Folge anlangt, so ist ihr am ehesten die „Physiologie“ anzusehen, welche Aristoteles den frühen Philosophen zuspricht – allerdings nur der Sache nach; denn die Rede von PHYSIS wird da eher gemieden und dies im Abstoß von der Kosmologie; nach dieser Seite bedient sie sich der parmenideischen Einsicht, näher: ihrer Logik.

Die für Empedokles maßgebliche ratio setzt wie die parmenideische mit dem Bestimmungsgrund ein, folgt aber sodann der anaximandrischen, indem sie – die parmenideische Stellung von Seiendem und Einsicht vertauschend – über das Erkennen zu der entsprechenden Sache führt. Weder diese noch jenes erklärt die Kennzeichnung des (a) Bestimmungsgrundes als „Freundschaft und Streit“; so ist er aber den Sterblichen von Anfang und Ende ihres eigenen Lebens her unmittelbar verständlich und im durchgängigen Wechsel ihrer Gestimmtheit vertraut (B 17, 23). Schon die Gegensätzlichkeit der hier angesprochenen Verhältnisse läßt – gemäß der Ansicht des jeweiligen Vorherrschens von Licht oder Nacht – eine wachsende Übermacht des einen oder des anderen Verhältnisses erwarten. Und wenn die Macht der Vercinigung Alles in einen KOSMOS führt (B 26, 5), die Gegenmacht aber ebenso bestimmend wird, so schließt dieses Verhältnis gegenteiliger Verhältnisse auch die vorübergehende AKOSMIA ein.

Dies ist unmittelbar von Bedeutung für (c) die Erkenntnis, die nämlich mit der Unkenntnis zusammengespannt ist; diese beweist die Herrschaft des Streits und zwar ein Zusammentreffen von Ungleichen mit Ungleichen. Erkennt wird nur Gleiches mit Gleichem. Obzwar alle Erkenntnis mit sinnlichem Erfassen anfängt (B 3, 9), muß sie doch sowohl nach der Seite des Erkennenden als auch nach der Seite des Erkannten davon unterschieden werden und zwar der Verlässlichkeit wegen (B 71). Sie beruht in der Erkenntnis dessen, was verborgenerweise mit wem gleich ist. Was da in Wahrheit erkennt, ist das Blut, das „um das Herz herum“ ist (B 105).

Es besteht rein aus dem, was auch den allein wahren Bestand von Allem ausmacht (B 98 & 107) und als „seiendes“ die (b) eigentliche Sache des Erkennens ist: die vier Elemente, aus denen alles den Sinnen Offenbare durch Mischung hervorgeht und durch Trennung vergeht (B 38). Wenn hier zum erstenmal von Elementen die Rede ist – Empedokles spricht auf ihre Verborgenheit hin von „Wurzeln“ (B 6) –, so hinsichtlich ihrer Eigenart, mit sich identisch und von anderen verschieden zu bleiben, während alles, was aus ihnen besteht, von wechselnder Bestimmtheit ist (B 17, 30). Was die Elemente je für sich sind, wird erst dort thematisch, wo sie des Beziehungscharakters der ursprünglich gegensätzlichen PHYSEIS – auch im Sinne des pythagoreischen Grenzenlosen und der Grenze – ledig sind und zwar dadurch, daß der Bestimmungsgrund als Beweggrund von Mischung und Trennung der Elemente den ursprünglichen Gegensatz an sich genommen hat. Die Erkenntnis der Elemente ist auf die Vollständigkeit ihrer Unterschiede für die Erklärung der Mannigfalt des Erscheinenden gerichtet. Empedokles veranschaulicht sie in der „Kugel“, deren „Glieder“ noch vor allem elementar Erscheinenden – wie etwa dem Meer – nur die reinen Elemente im Zustand vollkommener Einigkeit sind (B 27–29); dies erinnert an die anfängliche Bedeutung der „Freundschaft“ für das Erkennen selbst.

Was sich nach seinen Elementen unterscheidet und so auch bestimmt, ist im Anhalt am parmenideischen Seienden das singuläre All – nicht das Alles der Kosmologie. Dieses erschien vom ursprünglichen Gegensatz her als KOSMOS. Das All dagegen schließt wegen der übergänglichen Vorherrschaft des Streits ebenso wie der Freundschaft auch den Zustand der AKOSMIA ein (B 31). Gerade sie ist es, was die

Unkenntnis, den Widerwillen und die Ohnmacht im Zustand des Menschen erklärt; er ist überhaupt ein Wesen, das nicht sein soll – eine Folge von Besinnungslosigkeit und Blut-Schuld unter Göttern (B 115, 136–139).

Die „Physiologie“ des Empedokles kann schon deshalb nicht mehr auf einen politischen KOSMOS ausgehen. Diesem bleibt nur die Bedeutung eines Ortes der Bewährung bei der Reinigung vom Mensch-sein (B 146 & 147). Die „Physiologie“ erbringt hier letztlich eine genetische Erklärung der PHYSIS des Menschen und „also“ seines ÄTHOS (B 110); sie dient im Ganzen der Begründung „ethischer“ Forderungen. Eine „theoretisch“ bestimmte „Physik“ ist hier noch nicht in Sicht; das gilt auch für die Folgenden: Anaxagoras und Demokrit.

Der Sache nach könnte man vom empedokleischen All sagen, es sei das „der“ Natur. Doch wäre dies wegen des „Seienden“ im Sinne der Elemente und des bewegenden Gegensatzes ungenau – so sehr, daß Empedokles selber sich ausdrücklich gegen die Rede von PHYSIS wendet; denn sie läßt an GENESIS denken und die ist sogar hinsichtlich des Erscheinenden auszuschließen; denn von den Elementen her gibt es da nur Mischung oder Trennung (B 8). Die Eigenart der Elemente ist nicht als ihre PHYSIS, sondern als ihr ÄTHOS anzusprechen (B 17, 28) – dies umso mehr, als die entsprechenden Erscheinungen von unterschiedlichem Ort sind.

Anaxagoras vermeidet überhaupt die Rede von PHYSIS; denn als „seiende“ schließt auch die (b) Sache seiner ratio Entstehen und Vergehen aus und läßt nur Mischung oder Trennung zu (B 17). Wessen aber? Nicht mehr der vier Elemente, sondern einer unbestimmten Vielheit von „Samen“ und zwar in eben der Menge, die der Mannigfalt jedes identischen Was von Erscheinendem anzusehen ist (B 4 & 10). Jegliches enthält diese Mannigfalt im Kleinen und hat daher an jeglichem teil (B 6). In welcher Bestimmtheit etwas erscheint, hängt nur vom Überwiegen der Menge gleichartiger Teile in ihm ab. So ist jegliches Ding ein All und unterscheidet sich von dem singulären All – es schließt nicht nur die Samen, sondern die Dinge selbst ein – durch die Weise und den Grund des Erscheinens.

In dem einen All kommen die Dinge nur dadurch zum Vorschein, daß sie voneinander getrennt werden, gelöst aus der Verdichtung zu äußerster Kleinheit (B 1). Dies beginnt mit der Trennung von Luft und Äther in dem, was sie als Ganzes umgibt (B 2); diese beiden gewähren den Dingen Trennung voneinander und so auch Abstand und Sichtbarkeit. Was aber die Trennung in Gang bringt und sich deshalb als (a) Bestimmungsgrund des KOSMOS alles Erscheinenden erweist, ist die Vernunft. Als schon von allem unterschiedenes, weil ungemischtes Ding wegt sie den trennenden, immer weiter um sich greifenden Wirbel an.

Die Vernunft ist Beweggrund allen Erscheinens, führt zum KOSMOS alles Erscheinenden, in dem der Mensch – sofern er Vernunft zu seinem Teil hat (B 11) – seine politischen KOSMOI einrichtet (B 4) und dies mit einer Bedachtsamkeit, die ihm aus dem Gebrauch seiner Hand erwächst (A 102). Teilhabe an der Vernunft bedeutet aber für den Menschen: (c) unter der Bestimmung dessen zu stehen, was Alles erkennt (B 12). Wenn diese Erkenntnis im Einzelnen schwach ist und auf Begründung angewiesen (B 21 a), so nicht der Vernunft, sondern der Sinne wegen (B 21).

Wie versteht sich (c) das Erkennen, wenn es in einer physiologisch bestimmten ratio unmittelbar auftritt? Demokrit geht vom Sinnes-Eindruck und dem von ihm hervorgerufenen Abbild aus und bemerkt, daß die Übergänglichkeit sowohl im Befinden des vernehmenden Körpers als auch in dem, was ihn beeinflußt, kein genaues Erfassen zulasse. Die allerdings nur darauf zu gründende Erkenntnis kann keine „echte“ werden, bleibt vielmehr „schattig“ (B 11). Zu ihrer eigentlichen (b) Sache kann sie nur die Vorstellung von etwas Wahrscheinlichem bieten, das sich durch seine Verständlichkeit empfiehlt: die Atom-Hypothese. Die „unzerscheidbaren Gebilde“ werden anders als die empedokleischen Elemente und anaxagoreischen Samen in der Bestimmtheit ihres Was nicht anschaulich, bleiben eine unbestimmbare Menge von „Seiendem“, das sich nach Gestalt, Ordnung und Lage voneinander unterscheidet.

In Anbetracht der unbegrenzten Verbindungsmöglichkeiten nicht nur von Atomen zu Dingen, sondern auch von Dingen zu einem geschlossenen KOSMOS, muß das All eine unbestimmte Vielzahl von KOSMOI enthalten und wird also ebenfalls unabsehbar. KOSMOI entstehen durch Wirbel und diese haben zu ihrem (a) allgemeinen Beweggrund, was Empedokles und Anaxagoras – des Seienden wegen – eigens ausgeschlossen: die Wirklichkeit, weil Wirkung des Leeren. In ihm stoßen die Atome zusammen, verhaken sich, ziehen andere in einen gemeinsamen Wirbel, bis ihre Verbindungen wieder zerschlagen werden.

Im Gefüge der physiologischen rationes verwandelte sich der Bestimmungsgrund aus den einander entgegengesetzten Wechselverhältnissen der Elemente – Freundschaft und Streit – über die Vernunft, wie sie – obgleich selber ein Ding – von allen sonstigen Dingen verschieden ist, zu dem Leeren, das nur noch die andere Seite im Gegensatz mit der Sache ist, welche daraufhin abstrakt-allgemein als das Volle bestimmt wird. In solcher Einseitigkeit ist der Bestimmungsgrund allen Scheins von Selbständigkeit gegenüber der einfachen Beziehung von Erkennen und Sache ledig. Das Gefüge der physiologischen rationes geht aber nur scheinbar vom Bestimmungsgrund (a), in Wahrheit von der Sache (b) aus, nimmt also ebenso wie die „Antilogik“ die parmenideische ratio der Ansichten auf. Also ergibt sich die Folge: b a c (Empedokles); c b a (Anaxagoras); a c b (Demokrit).

VI.

Obwohl die besagte Physiologie selber wenn überhaupt, dann nur am Rande – nämlich in Abhebung des den Menschen Angeborenen vom Angelernten – von PHYSIS redet, fühlt sich doch das geläufige Verständnis von Natur am ehesten in ihren Positionen aufgehoben. Dort erscheint so etwas wie „die“ Natur – in ihr selbst bestimmt durch Unterscheidung des Elementaren und des Beweggrundes von Allem. Dies ist der Schein eines Begriffs, den die selber natürliche Vernunft von der Natur hat.

Das physiologische Verständnis des All, wie es Ersatz des parmenideischen Seienden ist, findet aber seine Ergänzung an der Selbstbehauptung des durchaus nicht natürlichen Verstandes. Wenn hier seine Selbstausslegung als „antilogische“ Anthro-

pologie bezeichnet wird, so nach ihrer eigenen Rede. Nicht als ob sie gegen die Logik wäre; vielmehr bereitet sie diese gerade vor durch die „Kunst der Widerrede“.

Auch die Folge ihrer Positionen hängt von der parmenideischen ratio ab – dies so sehr, daß deren erste, nämlich die zenonische, sogar als deren Verteidigung gedeutet wurde. Während für die empedokleische ratio die Vertauschung des mittleren und des letzten parmenideischen terminus zu unterstellen war, ist bei Zenon von der Vertauschung des ersten und mittleren auszugehen. Sie setzt mit (b) der Sache eines Namens, nicht einer Anschauung, ein und sucht sie nach der Bestimmtheit zu erkennen, welche nicht erst die Einsicht, sondern schon das Seiende des Parmenides ausschloß: Vieles zu sein und in Bewegung.

Während das, was Sache der Ansichten war, nur vom Erscheinenden her und also über das sinnliche Vernehmen zugänglich wurde, wird die Gegensache zum Seienden von einem gesetzten Namen her in reiner Überlegung erfaßt. Die Paradoxien der Vielheit beginnen mit der Frage: wie ist der Name „Vieles“ und demzuvor „Eines“ zu verstehen? Dieses erscheint in seiner Analyse als Massenpunkt. Sodann wird eine Anzahl von Punkten zum Continuum einer Linie verbunden, weiter die Linie zu einem Kreis geschlossen, der eine Fläche einschließt; und wird zuletzt noch der Kreis um seine Achse gedreht, bildet sich eine Kugelschale. Mit ihr kehrt das Vorstellen zur anfänglichen Analyse des Punktes zurück und beweist eben dadurch die Vollständigkeit der Schrittfolge des Überlegens, was die GENESIS der Vielheit betrifft. Es vollendet sich in der Unterscheidung, welche die Kugelschale gegenüber ihrem Inhalt als „Zeit“ bestimmt. Innerhalb dieses Alls wird nun das Umschlossene seinerseits unterschieden in ein sich Bewegendes und eine ruhende Strecke seiner Bewegung. Eben dabei setzen die Paradoxien der Bewegung ein und erbringen als vollständig bestimmte Vorstellung vom sich Bewegenden diese: eine bestimmte Menge von Körpern, die sich in gleicher Richtung bewegen und eine gleiche Menge, die sich – ebenfalls zu einer Reihe geordnet – in Gegenrichtung an der ersten Reihe mit gleicher Geschwindigkeit vorbeibewegt: dies nicht im Ganzen der gesehenen „Natur“, sondern im Ganzen der vorgestellten Welt. Die überlegend erbrachte Ordnung des vielen Bewegten, das sich nur nach der Bewegungsrichtung unterscheidet, ist denn auch nur der logistische oder rechnerische Schein eines KOSMOS.

Hier war nicht der Ort, die zenonische Sache in der vollständigen Folge ihrer Paradoxien zu rekonstruieren und dies aus dem Überlieferten zu begründen. Sie sollte nur als Moment des Verhältnisses deutlich werden, dessen (a) Bestimmungsgrund der logische Zwang ist; er wirkt als das Verbot des Widerspruchs und des regressus ad infinitum. Dieses bestimmt den ganzen Fortgang des Überlegens und jeden Schritt im Aufbau dieser schlechthin nicht-seienden und wahrheitslosen, dennoch vorstellbaren Sache. Es schließt sie mit (c) einem Erkennen zusammen, dem sie innerlich ist, nämlich dem „thetischen“. Dieses beginnt bei etwas unmittelbar Einleuchtendem: „Vieles ist“, gesetzt als Name von Seiendem und unterstellt als verständlich. Jedem Aufheben des jeweils Gesetzten und Unterstellten begegnet das Erkennen mit einer Unterscheidung, die eine weitere Setzung erlaubt – bis hin zur vollständigen Gestaltung der Sache, die es nur aus sich selbst bestimmt.

Wird die thetische Erkenntnis unmittelbar und also von ihrer Äußerung her verstanden, ist sie (c) TECHNÄ. Das ist eine Erkenntnis, die sich – obwohl ihrer Sache äußerlich – nicht wie die physiologische am „Seienden“ bewahrheiten kann, vielmehr nur durch ihre Darstellung im Werk. Wenn Gorgias eine seiner Abhandlungen schlechthin TECHNÄ betitelt, so deshalb, weil sie es nur mit der Äußerung des Vorgestellten als solchen und zwar in der Rede zu tun hat. Sie ist „Rhetorik“; deren Sache sind (b) die sprachlichen Darstellungsmittel, welche zur Erstellung des KOSMOS einer Rede beherrscht werden müssen. Dieser wiederum hat (a) seinen Bestimmungsgrund an Wirkung und Zweck der Rede, nämlich an der Gewalt über den Hörer. Die für sich einnehmende Gewalt der kunstfertigen Rede bestimmt dessen Vorstellen – unabhängig vom Seienden oder der Wahrheit. Sie beweist sich nicht nur am Überlegen, sondern ebenso an der Gestimmtheit des Hörers. Um bei ihm Eingang zu finden, muß sie zuerst sein Ohr gewinnen. Dies zuhächst im Angriff auf Vorurteile, welche die Allgemeinheit und Bestimmungskraft moralischer Schätzungen für sich haben.

Der Bestimmungsgrund des Verstandes hat aber (a) seine unmittelbare Wirklichkeit an der politischen Macht. In Rücksicht auf sie konkretisiert sich die protagoreische Redetechnik zur (c) Kenntnis verbindlicher Handlungsanweisungen. Die Kunst des NOMOS aber ist ursprünglich diejenige der „guten Erwägung“; sie ist die Vollendung des thetischen Erkennens. Dessen Sache ist (b) das, was im politischen KOSMOS zu tun und zu sagen ist – gleichgültig gegen das Wesen im Sinne des parmenideischen Seienden, nämlich dessen, was zu sein hat. Die protagoreische Sache „ist“ oder „ist nicht“ nach dem Maß, das der Mensch ist. Die Maßgeblichkeit dieses Maßes wechselt aber von Mensch zu Mensch. Es bleibt strittig. Eben daraufhin bietet Protagoras eine Erziehung einzelner Bürger zur Überlegenheit in ihren Wechselbeziehungen mit anderen Handelnden an. Insbesondere durch die Kunst, die unterlegene Rede zur stärkeren zu machen.

Der Antilogik geht es zuerst und zuletzt um die „Sache“, welche die Welt ist, wie sie zuerst überlegend, sodann redend, schließlich handelnd bestimmt wird. Eben dieses Bestimmen setzt sich in eigener Ursprünglichkeit dem Ursprung entgegen, der als PHYSIS gilt. Was am Menschen selbst PHYSEI ist, erweist sich als etwas Einseitiges gegenüber allem, was THESEI oder TECHNÄI oder NOMOOI ist. In alledem behauptet der Verstand sich selbst als Ursprung und gibt eben daher auch der PHYSIS diese Bedeutung.

VII.

Wenn Platon von PHYSIS spricht, dann vornehmlich im Sinne jener Entgegensetzungen. Was „in der PHYSIS“ ist, wird aber gegenüber dem, was nur erst in der Vorstellung ist, als das, was „in Wahrheit“ ist, verstanden. Dies betrifft allem in Rede und Tat Geäußerten zuvor das Verhältnis von Einem und Vielem – diese als Seiendes verstanden und also hinsichtlich ihrer Teilhabe am Wesen. Das ist die dem Verstand innerliche Seite zu jeglicher Vortrefflichkeit, wie sie sich in Rede und Tat äußert, und

also Sache der Ansicht wird. Nur durch Überlegung, die von Vorgestelltem ausgeht, läßt sich prüfen, ob sie ebenso Sache der Einsicht werden kann – weil nämlich ihr Was „ist“.

Erster terminus in der platonischen ratio ist die (c) Erkenntnis, wie sie sich als „dialektische“ sowohl von der parmenideischen Einsicht als auch vom thetisch-technisch-nomischen Vorstellen der Antilogik unterscheidet – von jener, sofern sie auch als die der Vernunft dem Seienden äußerlich ist, von diesem aber, sofern sie die Frage „Was sagt das“ auf die Frage „Was ist das“ zurücknimmt; denn sie unterstellt dem dialektisch Erfragten, am „Wesen“ teilzuhaben und dies durch eine Anwesenheit zu bezeugen, welche der Anlaß aller Bestimmtheit im Unterstellen von Vortrefflichkeit ist. Daher beginnt die dialektische Erkenntnis mit einer entsprechenden Unterstellung und nimmt die Prüfung ihrer Richtigkeit auf die Vorkennntnis der betreffenden Wahrheit oder des Seienden zurück, das als vollkommen, weil durch seine Identität mit sich, bestimmtes Was von eigener Anschaulichkeit für die Vernunft ist – also Erkanntes wird und nicht bloß Vorgestelltes bleibt. Ein solches Seiendes nennt Platon „Idee“.

Was aber jeglichem Erkannten die Wahrheit gewährt und dem Erkennenden das entsprechende Vermögen, ist (a) die „Idee des Guten“ (Politeia 508 E 1). In welchem Sinne ist sie Bestimmungsgrund? Nicht schon als Idee, sondern als Idee desjenigen Guten, das jenseits des Wesens ist und eben dadurch von allen sonstigen Ideen – der Mannigfalt dessen, was zu sein hat – verschieden. Allein das Gute ist von eben jener Bestimmtheit, welche das erwähnte doppelseitige Gewähren begreifen läßt. Seine Idee ist Anlaß sowohl der Sichtbarkeit des Erscheinenden – es ist Erzeuger der dort herrschenden Sonne – als auch der Einsehbarkeit des Seienden – hier selber Herr als Gewährer von Wahrheit und Vernunft (517 B 9). Deren Unterordnung und Äußerlichkeit zur Idee des Guten wird dadurch unterstrichen, daß sie eine „erschlossene“ ist, bedingt durch die Jenseitigkeit ihres Was, eben des Guten.

Wie der Bestimmungsgrund selber kein „natürlicher“ sein kann – er ist unbewegt –, so auch nicht das Seiende im Sinne der Mannigfalt der Ideen. Und wenn der Verstand bewegt wird, damit er zu Vernunft komme, ist auch dies kein „natürlicher“ Vorgang – umso weniger als dieser Verstand bereits durch die erwähnten Entgegensetzungen seine Welt des Überlegens, Redens und Handelns von der „Natur“ getrennt hat. Daß der platonische Bestimmungsgrund vorrangig auf diese Welt zu beziehen ist, geht schon aus dem „dialektischen“ Grundzug der entsprechenden Erkenntnis hervor, weshalb denn auch die Kennzeichnung der Idee des Guten mit der Forderung schließt: „Diese muß sehen, wer sich anschickt, mit Verstand zu handeln, sei es in eigenen, sei es in öffentlichen Belangen“.

Eben daraufhin versteht sich nun auch der letzte terminus der platonischen ratio: (b) die Sache, welche hier nicht mehr wie bei Parmenides das Seiende ist, sondern Darstellung des Guten in der Weise eines MIMÄMA und also ungleichen Abbilds. Ungleich schon deshalb, weil es in der Seele erfaßt werden muß und also in einer Mischung von Vernünftigem und Vernunftlosem. Nur über die Seele kommt das Gute in dem weltlichen All zu der Darstellung, die ein politischer KOSMOS ist, genauer: sein soll. Welcher Weg da zu nehmen ist, zeigt die Folge von „Politeia“, „Timaios“

und „Kritias“; er endet bei einem KOSMOS, der gegenwärtig ist als gewesener und auf das eigene Gemeinwesen hin ausgezeichnet als anfänglicher.

Der mittlere Schritt dieser Folge hat den Schein einer Naturphilosophie erweckt. Wenn aber der „Timaos“ eine Kosmogonie entwirft, so nicht in Absicht auf die Erkenntnis des Ganzen der Natur, sondern das Verständnis der PHYSIS des Menschen, die eben nur genetisch erklärt werden kann. Anders als die vergleichbare Physiologie des Empedokles sucht dieses Werk die Vorbestimmung des Menschen zur Gestaltung eines politischen KOSMOS zu verdeutlichen und gibt eben dadurch zu verstehen, daß und wie der Mensch schon seiner Natur nach nicht das Maß aller Dinge sein kann.

Nicht schon im terminus der Erkenntnis, sondern erst in demjenigen der Sache, die das hervorzubringende Abbild des Guten ist, wird die „Teilhabe“ an diesem zum Problem und zwar seiner Vermannigfaltigung wegen – also nicht, wie eines an einem, sondern vieles an einem teilhaben kann, mehr noch: Vieles aus Einem ableitbar ist. Dies muß der besagten mimetischen Darstellung wegen als möglich verstanden werden. Eben dieser Aufgabe widmet sich Platon vornehmlich in seinen Lehr-Vorträgen; sie werden treffend als die „ungeschriebenen Ansichten“ – nicht: Einsichten oder Erkenntnisse – überliefert; gemeint ist ein Wissen, das die Bestimmung erfüllt, „richtige Ansicht mit Erklärung“ zu sein und also dem Verstande angemessen. Die als ungeschriebene scheinbar esoterische Lehre zeigt nur die allerdings sachlich unumgängliche Äußerlichkeit des platonischen Gedankens – vergleichbar den parmenideischen DOXAΙ.

Wird das Gute auf die Möglichkeit seiner Vermannigfaltigung hin vorgestellt, ist es das Eine, wie es am „Wesen“ teilhaben, weil „sein“ muß. Diese Teilhabe läßt das Was des Einen nicht gleichgültig; es tritt in Beziehung, unterscheidet nämlich, was es „an sich“ ist und was „auf von ihm Verschiedene hin“; nach dieser Seite bezieht es sich entweder auf sein Gegenteil – dieses ist noch von ihm her bestimmt – oder aber auf ein von ihm her unbestimmt gelassenes Anderes, nämlich eine Zweiheit; diese wiederum ist entweder vom Einen her bestimmbar und also begrenzbar oder aber nicht. Erst die „unbegrenzbare Zweiheit“ ist gegenüber dem Einen ein nicht von ihm her bestimmbares und also von ihm unabhängiges Was; auf die Ableitung der Vielheit im „Wesen“ hin sagt dies: ein gegen das Eine selbständiges Prinzip.

Was aus beiden Prinzipien zunächst abgeleitet wird, nämlich die arithmetischen Ideen, gibt den Prinzipien die Bedeutung von Elementen für Synthesen. Diese werden aber keineswegs durch sie selbst, vielmehr durch den Verstand erbracht – was die vorhin behauptete Äußerlichkeit der „Ansichten“ bestätigt. Die Synthese der geometrischen Ideen geschieht bereits näher zu dem sinnlich Vernehmbaren, weil „im Stoff“, dessen verständliche Form das Verhältnis des Großen und Kleinen oder das übergängliche Quantum ist. Wenn dabei der feste Körper abgeleitet wird, kommt er doch noch nicht als natürlicher zum Vorschein.

Der Ableitung des geometrischen Körpers entspricht eine Ableitung der „kritischen“ Tätigkeiten der Vernunft, des Wissens, der Ansicht und der Empfindung. Ihr genetischer Zusammenhang läßt die Seele als den Ort der mathematisch verstandenen Ideen erkennen. Da sind sie aber – wie Aristoteles bemerkt – nur erst „dem Ver-

mögen nach“ und es bedarf der Unterstellung einer „Welt“-Seele, um sie als verwirklichte vorzustellen. So drängt dieses Erklären auf eine „Natur“; ist doch die Seele, anders als jene Körper, in ihr und durch sich selbst bewegt. Die also natürliche Seele bringt in ihr und durch sich den KOSMOS des sinnlich Vernehmbaren hervor.

VIII.

Die Ausbildung einer mathematischen Dimension hat für den platonischen Gedanken keine andere Bewandnis als: die Möglichkeit der erforderlichen mimetischen Darstellung des Guten verständlich zu machen. Da diese Dimension aber unmittelbar nicht auf Praktisches, sondern nur auf Physisches zu beziehen ist, tritt hier die Welt derart zurück, daß sich das Schul-Interesse auf die Natur-Erkenntnis sammeln kann, der dann die „Ethik“ nur anhängt. Streng genommen kommt aber auch bei Speusipp noch nicht die Natur, vielmehr (b) der besagte KOSMOS des sinnlich Vernehmbaren in den Blick; und der ist nur erst von der ihm unterstellten „Seele“ her als natürlicher verstanden. Vor allem aber ist er unmittelbar vernehmbares MIMÄMA.

Der Gedanke Speusipps (für die Sichtung des von ihm Überlieferten sei verwiesen auf: Dillon „The Middle Platonists“, London 1977) bildete einen eigenen Ort aus, indem er allem zuvor die besagte Sache aus der platonischen ratio ablöst und zwar dadurch, daß er den Ideen eigene Anwesenheit abspricht. Sie erhalten sich nicht als Ideen, sondern bloß als Vorstellungen mathematischer Gegenstände. Während diese bei Platon nur eine vermittelnde Bedeutung hatten, werden sie hier zum einzigen Beziehungsgrund für das sinnlich Vernehmbare. Da werden nicht mehr nur die Beziehungen des Einen innerhalb des einzigen Wesens und so auch Erkennbaren entfaltet; vielmehr tritt dasjenige der mathematischen Gegenstände dem eigenen Wesen des sinnlich Vernehmbaren gegenüber; denn auch es „ist“. Das Was der „Seienden“ wird sodann hier und dort derart unterschieden, daß eine Stufung von Gattungen erscheint, denen je eigene Ableitungsprinzipien oder Elemente zugesprochen werden.

Nun wären aber die mathematischen Gegenstände als bloß vorgestellte ohne eigenes Wesen, wenn sie ihren eigentlichen Ort nicht in (a) eben jener demiurgischen Vernunft hätten, die sie in einem KOSMOS verwirklicht. Der als diese Vernunft verstandene Gott hat aber nur deshalb die Bedeutung eines Bestimmungsgrundes, weil die GENESIS des KOSMOS nicht in zeitlicher Bedeutung zu verstehen ist; sie vollzieht sich nicht „in der Natur“. Der Wirklichkeit der göttlichen Vernunft selbst geht keine Möglichkeit voraus; sie ist „von eigener Natur“ gegenüber der anderen des sinnlich Vernehmbaren.

Was ist hier aus dem Einen und demzuvor aus dem Guten geworden? Die grundstürzende Wende Speusipps ist schon daran zu sehen, daß er das Gute in den Bereich des sinnlich Vernehmbaren verweist. Da wird es dem „Gerechten“ gleichgesetzt, das als die Mitte des Ausgleichs zwischen dem zu Großen und dem zu Kleinen vorgestellt wird. Das Eine kommt nur im Wechselverhältnis mit dem anderen Prinzip in Betracht. Abstrakt-allgemein vorgestellt werden beide zum Ausgang (c) eines Erkennens, das

seine Sache dihairetisch fortbestimmt und die Dialektik zu einer Topik werden läßt. Das dihairetische Verfahren geht im Felde des sinnlich Vernehmbaren erstmals über die Konstitution der bloßen Körper hinaus, um Tiere und Pflanzen zu klassifizieren. Doch diese definitorische Arbeit am „Ähnlichen“ erreicht nicht die Natur des natürlicherweise Anwesenden.

IX.

Erst Aristoteles erbringt eine „Wissenschaft von der PHYSIS“. Er unterscheidet sie von aller Kosmologie, auch von der eigenen (de caelo). Diese erste Physik überhaupt hat es nicht unmittelbar mit dem KOSMOS des sinnlich Vernehmbaren, nicht mit dessen Mannigfalt und so auch Einheit zu tun, sondern dem zuvor mit der Natur des natürlicherweise Anwesenden. Von ihm gilt: es ist im Übergang und wo es ruht, ist dieser Zustand auf eine primäre Bewegung bezogen. Wenn Aristoteles vom bewegt „seienden“ in der Mehrzahl spricht (185 a 13), so erinnert dies an die These: Bewegte „sind“, wie sie Zenon unter Berufung auf das Verbot des Widerspruchs und des regressus bestritten hatte. Platon hatte sich in seinem „Parmenides“ der vorausgehenden These: Viele „sind“ angenommen. Anders als diese will aber jene nicht mehr dialektisch aufgenommen und ausgegangen werden.

Nur auf die Überlegungen Zenons geht Aristoteles in der „Physik“ ausführlich ein; denn in allem zu ihrer Sache Überliefertem spricht nur da der eigentliche Widersacher. Was dieser in reiner Überlegung zum Tragen brachte – das Unendliche, der Ort, die auszuschließende Leere, die Zeit, das Continuum –, dessen Klärung beansprucht den größten Teil der „Physik“. Dies in Beantwortung der Frage: Wie und unter welchen Bedingungen „ist“ Natürliches im Übergang und insbesondere in Bewegung? Da zeigt sich vorab: nicht nur eine Art von Ursache kann zur Begründung genügen; und zuletzt: die Bewegung ist die vorrangige Weise des Übergehens und deren erste Ursache ist ein bestimmtes Anwesendes. Als selber Unbewegtes und also nicht Natürliches unterbindet sie den regressus ad infinitum im Begründen. Der Widerspruch aber, daß der Übergang ein solcher von Seiendem ist, wird durch die Auslegung seines Woher und Wohin in Rücksicht auf den Unterschied von Stoff und Form aufgelöst.

Wenn Aristoteles die zenonischen Überlegungen eigens bestreitet, deutet dies daraufhin, daß es die „Physik“ nicht einfach mit „der“ PHYSIS, sondern mit ihrem LOGOS zu tun hat. Er kann aber nicht allein im Ausgang von der Setzung „Bewegte sind“ und also dialektisch gegeben werden; vielmehr ist sie sogleich durch eine „Hinführung“ (inductio) zu bewahrheiten. Denn das „sein“ der Bewegten oder Übergehenden kann nicht nur vorgestellt, sondern muß sinnlich vernommen werden. Erst in der Anwesenheit eines bestimmten Dieses, das sich seiner Bestimmtheit nach aus den „Ursachen“ erkennen läßt, welche seine Form und sein Stoff sind, wird entscheidbar, ob es sich da um etwas Künstliches handelt oder um etwas Natürliches, das nämlich den Ursprung seines Übergehens – oder auch Ruhens – in ihm selbst hat. Eben deshalb ist gerade die „Physik“ der geeignete Ort für die „Theorie“ der vier „Ursachen“ – materia, forma, movens, finis. Die Bewegung muß nämlich an einem be-

stimmten Was als die seine vernommen und nicht nur vorgestellt werden. Eben deshalb ist die Frage, „ob es die Natur gibt“, sinnlos (193 a 3).

Weil für die Erläuterung der PHYSIS die Anwesenheit des Übergänglichen nötig ist, das Übergehen aber eine besondere Anwesenheit ist, kann die Metaphysik, in der auch die Anwesenheit als solche betrachtet wird, kein Nachtrag zur Physik sein; sie ist die Erste gegenüber dieser als der Zweiten Philosophie und zwar dem Begriff der Sache nach. Natürlich oder aber künstlich oder auch bloß zufällig ist etwas je nach dem Ort des Ursprungs seiner übergänglichen Anwesenheit. Die Bestimmung des Ursprungs folgt aber, was das Seiende anlangt, der Bestimmung seines Grundes. Nicht umgekehrt.

Wie legt sich das aristotelische Grundverhältnis auseinander? Sein erster terminus ist – wie schon bei Speusipp – die (b) Sache. Als abbildende Darstellung konnte sie nur so lange begriffen werden wie ihr der Bestimmungsgrund voraufging. Die unmittelbar begriffene Sache ist das ERGON – nicht als Werk eines von ihm verschiedenen Werkmeisters; es wird nicht, wie man immer wieder unterstellt, „technisch“ verstanden; dies mag für die mathematischen Gegenstände Speusipps gelten, nicht jedoch für diejenigen der „theoretischen“ Wissenschaften des Aristoteles. Deren erste sieht darauf, daß bei jeglichem Seienden das ihm eigentümliche Werk sein Was bestimmt. Deswegen ist überall auf dessen Vollendung zu achten. Nur das vollendete Werk stellt ein Was, näher ein Wesen aufs Bestimmteste dar. So stellt es nicht das Gute überhaupt, vielmehr sein Gutes dar. Eben deshalb kann die Sache hier die unmittelbar begriffene sein.

Die ihr gemäße Erkenntnis ist (c) „wissenschaftliche“ – dies nicht mehr im Sinne der richtigen Ansicht mit einer Erklärung, sondern im Sinne des Beweises und der Begründung. Die begründete Einsicht in das Wesen von etwas weiß, „was diesem zu sein bestimmt war“ und zwar angesichts eines Dieses – sei es nun der Vernunft allein oder auch dem sinnlichen Vernehmen anwesend. Aristoteles selber bemerkt: die Dialektik bleibt beim Eindringen in die Sache, während die Philosophie sie kennt.

Diese Wissenschaft bringt sich die ersten Gründe und Ursachen zu Gesicht. Was unter ihnen das Erste an Anwesenheit ist, läßt sich nur von dem All her erschließen, welches das des Natürlichen ist. Nicht dessen KOSMOS, sondern dessen Natur und deshalb Übergang und näher: Bewegung wird zum einzigen Anhalt, die Anwesenheit von etwas Nicht-Natürlichem und doch aus ihm selbst Wirklichen zu begründen. Warum dies überhaupt? Nicht der Natur, sondern ihres KOSMOS wegen. Und weshalb soll dieser erkannt werden? An dessen Grund hat die wissenschaftliche Erkenntnis ihren (a) Bestimmungsgrund; denn das Prinzip der Wissenschaft ist die Vernunft (100 b 15). Diese wird aber nur an dem nicht-natürlichen Grund – nicht: Ursprung – des KOSMOS alles Natürlichen so ansichtig wie sie rein wirklich ist, nämlich als nicht nur vollendetes, sondern vollkommenes Werk: Bei sich als dem Besten anwesen. Das ist eine Vernunft, die nicht zuvor nur erst „Vermögen“ eines von ihr Verschiedenen wie des Menschen ist.

Wie bestimmt sich daraufhin die Stellung der „Physik“? Die aristotelische Wissenschaft ist gemäß ihrem Prinzip ein Vernunft-System. Deshalb gliedert sie ihre Sache

zunächst nach dem Grund ihrer Anwesenheit. Hat es ihn in ihr selbst oder in einem Anderen? Die entsprechende Unterscheidung nach dem Ursprung übergänglicher Anwesenheit ist dieser Frage untergeordnet. Die von ihr angesprochenen Gegenmöglichkeiten und eine mittlere lassen theoretische, praktische und poetische Wissenschaften unterscheiden. Diese wiederum werden innerhalb ihrer nach dem Vernunft-Rang des vollendeten Werkes unterschieden – in der POIÄSIS: Rhetorik und Poetik; in der PRAXIS: Ethik und Politik; in der THEOORIA: Physik und Theologik. Nun erscheint aber zwischen diesen noch eine mittlere theoretische Wissenschaft, die jedoch im aristotelischen System ohne eigene Ausführung bleibt: die Mathematik. Warum? Die PHYSIS des Seienden überhaupt läßt dasjenige unterscheiden, was von gesonderter Anwesenheit ist und in Bewegung – darauf bezieht sich die Physik; was von gesonderter Anwesenheit ist und unbewegt – darauf bezieht sich die Theologik; in einer Zwischenstellung aber: was nicht von gesonderter Anwesenheit ist und unbewegt – darauf bezieht sich die Mathematik. Nicht von gesonderter Anwesenheit, weil nur im Verstande. So muß es sein, wenn die mathematischen Gegenstände ihren Ort nicht mehr – wie bei Speusipp – in einer demiurgischen Vernunft haben. Von der aristotelischen Physik her verliert die Unterscheidung des Wesens in das der mathematischen und das der sinnlichen Gegenstände ihre kosmologische Bedeutung. Der Vorwurf, Aristoteles habe die Mathematisierung der Physik verhindert, weiß nicht, wovon er redet. Konnte doch die „physische Wissenschaft“ erst im Abstoß der kosmologisierenden Mathematik hervortreten und zwar in entschiedener Zukehr zur wesentlich sinnfälligen Bewegtheit des Natürlichen. Dazu gehört der Abstoß des dihairetischen Erkennens wie auch des demiurgischen Gottes. Deshalb ist es geradezu widersinnig, der göttlichen Vernunft des „bewegenden Unbewegten“ einen vermeintlich fehlenden Inhalt aus kosmologischen Vorstellungen einreden zu wollen.

Jenem Vorwurf liegt überdies die scheinbar selbstverständliche Annahme zugrunde, Aristoteles habe mit seiner Physik ein Feld endloser Forschung abgesteckt. Er stellt aber nirgends eine Frage, die er nicht für sich selbst hinreichend beantwortet sieht. Die Vorstellung eines über seine Physik hinaustreibenden Fragens hat in dieser Wissenschaft keinen Ort; ebensowenig wie in seiner Ersten Philosophie. Auch die Frage „Was ist das Seiende“ ist von ihm keineswegs als eine „ewige“ bezeichnet worden. Es sagt nicht, was er gar nicht begründen kann: daß nämlich diese Frage in alle Zukunft hinein offen bleibe. Er faßt sie vielmehr sogleich in der Frage „Was ist das Wesen“, um sie nach langer Unsicherheit endlich zu beantworten.

Diese Frage – das zeigt ihre Geschichte – ist der Frage „Was ist PHYSIS“ als ihrer anderen verwandt. Wesen – dies war dem Musischen Wissen die Gewähr des jedem zukommenden Teils; dem kosmologischen Wissen das ausgleichende Wirken der ursprünglich im Gegensatz Erscheinenden; dem metaphysischen Wissen aber zuerst das in ihm selbst vollkommen ausgeglichene Seiende, sodann das eine Angleichung an seine Vollkommenheit ermöglichende Seiende, schließlich das seiner Vollkommenheit wegen Erste Seiende, das jeglichem Seienden von eigener Bewegtheit, also dem natürlichen, die ihm zukommende Erfüllung gewährt. „Das“ Wesen des

Parmenides ist über die dem „Wesen“ verbundenen Ideen Platons zu „diesem“ Wesen geworden, das ausgezeichnet ist, nicht nur Vernunft zu haben, sondern zu sein und darin sich selber das einzige „Dieses“.

Was Wesen ist, das ist erst dort vollständig bestimmt, wo es in ihm selbst vollständig unterschieden ist. Dies nicht schon, wo die Einsicht das Wesen im Sinne von PHYSIS als etwas Wesenloses den Ansichten überläßt; vielmehr erst dort, wo dieses sich als das andere Wesen zu jenem als dem ersten erweist und zwar für die „Theorie“, welche sich in die „physische“ und die „theologische“ Wissenschaft auseinanderlegt. Während diese auf jene angewiesen ist, gilt für ihre je eigene Sache die umgekehrte Beziehung: die eigentümliche Anwesenheit, nämlich Bewegung des Ganzen der PHYSIS ist auf das bewegende Unbewegte angewiesen. Dieses nicht-physische Wesen bewegt durch eine Schönheit, die der Vernunft eigen ist: bei sich als dem Besten zu verweilen. Als solche ist sie nur für Vernünftiges anziehend, zuerst für die himmlischen Körper. Der KOSMOS ihrer Bewegung kosmisiert seinerseits das mannigfaltige Übergehen des Irdischen im Ganzen der Natur. Als Ganzes wird sie überhaupt erst durch ihre Beziehung auf den Grund begriffen, der gegen sie ein verschiedenes Wesen ist. In dieser Beziehung ist „die“ Natur nichts abstrakt oder generisch Allgemeines, sondern ein Ganzes aus natürlichen Wesen.

Alle PHYSIS ist Wesen, aber nicht alles Wesen PHYSIS. Um dies in einem Rückblick auf die Unterschiede des Wesens noch einmal knapp zu verdeutlichen:

Der Sache nach ist „Wesen“ zuerst – und zwar im Musischen Wissen – das Gewesene eines Handlungszusammenhangs, in dem Recht geschehen ist (Homer), einer Herrschaftsgenese, die begründet, wie Recht zu sprechen ist (Hesiod), und eines geschichtlichen Zustandes, dessen Unwesen dazu nötigt, das Wissen von dem, was Recht ist, in einen politischen KOSMOS zu gestalten, der auf immer gegenwärtig sein soll (Solon).

Der Sache nach ist „Wesen“ sodann – und zwar im kosmologischen Wissen – die Anwesenheit eines KOSMOS alles dessen, was ohne menschliches Zutun erschienen ist und erscheint. Ihre Notwendigkeit wird aber nur erkennbar aus dem anfänglichen Gegensatz der im Erscheinenden tätigen PHYSEIS; sie können nicht eine sein, da das Alles nur aus ihrem Unterschied bestimmt werden, nur aus ihrem Verhältnis kosmisch (Anaximander), harmonisch (Pythagoras), logisch (Heraklit) sein kann.

Der Sache nach ist „Wesen“ schließlich – und zwar im metaphysischen Wissen – von vernunft, „logischer“ Bestimmtheit: was als „seiend“ die Einsicht in sich schließt. Dies zuerst derart, daß die Einzigkeit des Seienden jegliche PHYSIS ob ihrer Einseitigkeit und Übergänglichkeit zu etwas Wesenlosem bestimmt (Parmenides).

Dem gegenüber behauptet sich das entbundene Verstehen der „Sterblichen“ zum einen – und zwar nach der Seite seiner Abhängigkeit vom sinnlich Vernommenen – durch die Einbildung eines dem Seienden gleichkommenden Alls aus Elementen, die sich im Wechsel gegenteiliger Beziehungen bewegen (Empedokles); aus Samen, die durch eine von ihnen verschiedene und doch ebenso dingliche Vernunft von einander geschieden werden (Anaxagoras); aus Atomen, die sich als Volles durch dessen Gegenteil, nämlich das Leere, bewegen lassen (Demokrit); zum anderen – und zwar

nach der Seite der Unabhängigkeit des Verstandes vom sinnlichen Vernehmen – durch die Vorstellung einer nicht „seienden“, vielmehr von Menschen aus thetischem Überlegen (Zenon), aus technischem Reden (Gorgias) und nomischem Handeln (Protagoras) gestalteten Welt. Im Gehalt an solchem Verursachen wird die PHYSIS des Menschen ihrerseits als Ursache verstanden.

Die Gleichgültigkeit jenes Gestaltens gegen das parmenideische Seiende wird durch dessen Verwandlung in ein Wesen von mannigfaltigem Was gebrochen; denn in jeglichem menschlichen Verursachen kommt einem besonderen Was von Vortrefflichkeit paradigmatische Bedeutung zu. Diese wird aber ihrerseits paradigmatisch erklärt am Aufbau desjenigen KOSMOS, aus dem die Bestimmung des Menschen gerade seiner PHYSIS nach ersichtlich wird (Platon).

Die mimetische Teilhabe des menschlichen Handelns an dem einen Wesen wird sodann verstellt durch die Erklärung des Aufbaus der Erscheinungen, deren Wesen zum einen nach dem selbsttätigen mathematischen Verstand, zum anderen nach dem vom sinnlichen Vernehmen abhängigen bestimmt wird – die beiden Seiten der besagten Anthropologie aufeinander beziehend (Speusipp).

Diese bloße Verdoppelung des Wesens gemäß der unterschiedlichen Bestimmbarkeit der einen und der anderen Gegenstände für die Seele wird in einem letzten Schritt der metaphysischen Vernunft auf den Unterschied des von sich her für die wissenschaftliche „Theorie“ Anwesenden zurückgenommen. In der Vielheit des sinnlich Vernehmbaren grenzt Aristoteles das „Physische“ durch den Begriff von seiner PHYSIS ab; und zwar derart, daß es auch als je Einzelnes wißbar ist, weil als bestimmtes Wesen erkennbar. Die Wissenschaft von den physischen Wesen – oder dem durch seine „Natur“ Anwesenden – führt aber im Zuge der „Theorie“ selbst auf eine erste Ursache, die ihrerseits nicht physisch ist und dennoch bewegendes Wesen für das Ganze des „von Natur“ Anwesenden. Erst im Verhältnis zur nicht-physischen Ursache der Bewegung ist die PHYSIS auch als Totalität des „von Natur“ Anwesenden und also Bewegten zu begreifen. Auf dieses Ganze hin hat das Bewegen aber keine andere Bedeutung als die des Kosmisierens. Nur als KOSMOS wird das Natur-Ganze begreiflich.

Nicht das Wesen im Sinne einer PHYSIS, nur das Wesen im Sinne der reinen Einsicht stiftet den KOSMOS des Natürlichen; und zwar als Beweg-Grund. In diesem Verhältnis ist der KOSMOS grundverschieden von der Welt, wie sie die physiologische und die antilogische Anthropologie vorgestellt hat. Ihr Bestimmungsgrund, näher: ihr Beweggrund erwies sich letztlich nach der Seite des Gegebenen als das Leere, nach der Seite des Getätigten als die politische Macht. Diese Welt läßt die PHYSIS des Physischen nicht zur Kenntnis nehmen. Wenn Aristoteles sie zur Kenntnis bringt, dann im Vorblick auf den KOSMOS aus der Wirklichkeit reiner Einsicht.

Und was wäre ein akosmisches, weil vernunftfremdes Natur-Ganzes? Diese Frage hat nur dann einen Sinn, wenn sie Anlaß gibt, nach unserer eigenen Vernunft zu fragen. Ist doch die Frage nach der PHYSIS einer Vernunft entsprungen, die hier nicht als ein menschliches „Vermögen“ unterstellt, vielmehr in einer Folge von rationes sichtbar wurde, welche sich zu einem epochalen Ganzen von harmonischen

Bewegungsfiguren zusammenschließen. In diesem Schluß gedeiht die Antwort der metaphysischen Vernunft auf das Musische Wissen zur Vollständigkeit.

Dies läßt nicht nur – mit der „Topologie der Metaphysik“ – entsprechende Configurationen für die beiden folgenden Epochen erwarten, hält mehr noch dazu an, sich der ebenso enthüllbaren Vernunft der Gegenwart anzunehmen. Haben sich nicht auch deren rationes bereits zu einem „Schema“ geschlossen? Dafür spricht nicht zuletzt der merkliche Leerlauf in den Versicherungen, Vernunft zu haben, und erst recht in den Forderungen, vernünftig zu sein oder gar: sich rational zu „verhalten“. Diesem Gerede das Handwerk legen zu wollen, wäre allerdings ein Mißverständnis; denn es kennt keines. Statt dessen sei von der *Gediegenheit* des schon vollbrachten oder auch nur getanen Werks gelernt, das die Vernunft „ist“. Genau dieses Werk gibt allen nötigen Aufschluß über das „produktive Wesen“ des Menschen, den die zentralen Positionen im Denken der Gegenwart gesucht haben.